Haíresis. Revista de investigación histórica nº1 (2013) 120-136

Teología y Filosofía de la Monarquía católica hispana

Adelina Sarrión Mora

La religión cristiana constituyó el principal elemento de integración social de la Monarquía Hispana desde los Reyes Católicos. Felipe II fue un monarca que asumía como principales fines de su gobierno mantener la unidad de sus reinos y la ortodoxia católica de quienes los habitaban. El Rey Prudente consideraba ambas cuestiones indistinguibles y, de hecho, procuró estructurar la Iglesia española como una Iglesia nacional dependiente tanto o más del rey que del papado.

El rigor con el que Felipe II trató de imponer la homogeneidad de creencias a sus súbditos y la enorme trascendencia que adquirieron las cuestiones religiosas durante su reinado no debe llevarnos a pensar que su política estuviera subordinada a la religión. Más bien la religión fue el principal instrumento para la construcción del Estado y para estructurar la sociedad española de la modernidad. Este proceso ha sido definido por algunos historiadores con el término "confesionalización". En este contexto podemos entender gran parte de la política procatólica del rey Felipe II; por ejemplo, su empeño en llevar a cabo una reforma religiosa, siempre bajo control real, que cristianizase a todos sus súbditos (clérigos, religiosos y laicos), lo que provocó no pocos enfrentamientos con los sucesivos pontífices, que veían mermada su jurisdicción por las intromisiones del monarca.

No disminuyó la importancia de la religión durante el reinado de Felipe III, pero sí que podemos detectar un cambio considerable en lo que respecta a la autonomía e independencia de las actuaciones reales. El tercer Felipe se mostró mucho más dispuesto que su padre a asumir la subordinación al pontífice romano.

En este breve espacio intentaré mostrar el pensamiento teológico y político que sirvió de fundamento a la Monarquía Católica Hispana en el final del siglo XVI y en las primeras décadas del siglo XVII. Al menos un punto en común podemos encontrar en los abundantes escritos publicados en la época: la importancia que juristas, teólogos, historiadores y políticos concedían a la religión y a la imprescindible fidelidad del reino y de la Corona al catolicismo como elemento constitutivo de la grandeza de la Monarquía hispana.

Buscando mayor claridad, presentaré tres momentos sucesivos del pensamiento teológico y filosófico.

a) Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) y Juan de Mariana (1536-1624)

Un año después del desastre de la Armada Invencible, publicó Ribadeneyra su *Tratado de la tribulación* (1589). El autor procura analizar las causas y los fines de aquellas adversidades que afligen a los humanos. Para el jesuita, todas las tribulaciones tienen el mismo origen: Dios, él las envía a los humanos para corregirlos y perfeccionarlos. La argumentación del jesuita se apoya en la idea de que la providencia divina dirige la historia individual y colectiva. Cuanto acontece en nuestro mundo ha sido dispuesto por Dios. Las calamidades privadas y públicas son castigos que Dios nos envía por nuestros pecados. Así, los sucesos de la historia, dirigidos por la providencia, no son más que la expresión del premio o castigo que la conducta de los humanos merece. El juicio moral es el fundamento último de un devenir que se torna incomprensible y ajeno a nuestro control.

En Ribadeneyra es imposible separar la moral de la interpretación histórica y política. En concreto, es la moral cristiana la que, de forma exclusiva, puede encaminar derechamente el curso de los acontecimientos. Para el jesuita, la religión, más que pilar fundamental de la sociedad, es el sentido último de la vida humana tanto a nivel del individuo como del conjunto de la sociedad.

No es de extrañar que fuera precisamente el padre Ribadeneyra uno de los primeros escritores en castellano que dedicaron una obra a la impugnación de la teoría de Maquiavelo, nos referimos a su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan.*

Las venenosas doctrinas que Ribadeneyra atribuye a Maquiavelo giran todas en torno a la irreligiosidad del comportamiento que este aconseja al gobernante, ya sea cuando le recomienda instrumentalizar la religión según su conveniencia o cuando promueve la hipocresía. Para Ribadeneyra, por el contrario, la religión cristiana es la única que puede ayudar al príncipe a conservar su reino, pues, si se descuida la religión el Estado perecerá.

Es importante observar cómo fue en los años finales del reinado de Felipe II cuando se produjo en España una intensa ofensiva contra la teoría de Maquiavelo, a pesar de que su obra más famosa: *El Príncipe*, fue publicada en 1531. Los principales detractores del florentino basaron sus críticas en dos ideas: la política ha de subordinarse a la religión y, en ningún caso, el gobernante puede prescindir de la moral buscando beneficios políticos. Aunque parece que Maquiavelo no usó la expresión “razón de Estado”, esta no tardó en popularizarse, de la mano de sus detractores, para referirse a la suprema motivación de la actuación política. Entre los teóricos españoles se impuso la idea de que había que proponer una “verdadera razón de Estado” contraria a la falsa que había planteado el florentino. Esta verdadera razón de estado no sería otra que la religión católica.

Ahora bien, al destacar lo que podríamos llamar el papel social de la religión, Ribadeneyra, como otros juristas y teólogos de su tiempo, no se refería a un sentimiento religioso abstracto sino a la fe católica dogmáticamente definida y jerárquicamente estructurada. De donde se extraen dos consecuencias. Por un lado, la enorme importancia que tiene el que los gobernantes defiendan la independencia de la jurisdicción eclesiástica y acaten sumisamente las directrices marcadas por los ministros de la Iglesia católica. La segunda consecuencia es que en un Estado como el propugnado por Ribadeneyra, donde "el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión"[1], no puede haber libertad de conciencia. Según este autor —veremos que también otros lo siguen en este punto—, la convivencia entre los católicos y quienes siguen otras creencias provoca necesariamente "grandes alteraciones y revueltas, que son la ruina y destrucción de los reinos y estados" (Lib. I, cap. XVII). Para mantener la paz y la quietud de la comunidad es imprescindible preservar su unidad religiosa.

De Juan de Mariana querría destacar su obra *Del rey y de la institución real*, publicada en 1599. En ella el jesuita opta por la monarquía como mejor forma de gobierno. Ahora bien, debemos tener en cuenta que Mariana, siguiendo la línea de pensamiento de Vitoria y Covarrubias, mantiene que el origen inmediato del poder político está en la comunidad, la cual lo entrega voluntariamente al rey. Es decir, frente a los partidarios del poder absoluto del monarca, para quienes dicho poder deriva de forma inmediata de Dios, Mariana —y con él muchos pensadores españoles de la época, de los que citaremos algunos más adelante— cree que, dada la naturaleza social del ser humano, el poder procede de Dios de forma mediata, pues Dios lo concede en primera instancia a la comunidad y es esta la que lo deja en manos del rey. Para Mariana es imprescindible limitar el poder real. Limitación que tiene como fin evitar que el príncipe pueda degenerar en tirano y esclavice a sus súbditos. En este sentido, la teoría del tiranicidio formulada por Mariana es la consecuencia de una concepción antiabsolutista del poder.

Es muy significativo que, cuando Mariana se plantea la necesidad de limitar el poder del monarca, propone que sea la jerarquía eclesiástica la que asuma puestos de autoridad y gobierno civil.

Para Mariana, es evidente que los clérigos tienen menos posibilidades de corromperse, dado que su última motivación —si cumplen fielmente con su oficio espiritual— ha de estar por encima de lo material. De aquí que los eclesiásticos sean los individuos en los que más debe confiar la república. Por su parte, ningún ministro civil, ni el propio rey, tiene potestad para decidir ni juzgar sobre cuestiones de religión. El papel del poder civil en asuntos eclesiásticos se limita a defender la fe,

[1] P. RIBADENEYRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados*. En *Obras escogidas*, Madrid, 1952. Lib. I, cap. XVII, p. 482.

los bienes de la Iglesia y a los propios clérigos.

El protagonismo de los eclesiásticos en la comunidad es una consecuencia del papel fundamental que tiene la religión tanto a nivel individual como colectivo.

Ahora bien, como Ribadeneyra, Mariana apela a la religión católica "la única verdadera", en ningún caso se refiere a un sentimiento religioso indefinido. De ahí también que, como su compañero de orden, niegue la posibilidad de que, en un mismo Estado, convivan pacíficamente varias religiones.

En suma, podemos observar cómo, tanto desde el estoicismo pesimista de Ribadeneyra como desde la radical desconfianza en el ser humano propia de Mariana, se propone la religión como único fundamento sólido de un orden que parece en peligro de desmoronarse.

Pasaremos a un grupo de autores que integraremos en lo que podríamos llamar la:

b) Apología o Exaltación de la Monarquía hispana:

Durante el reinado de Felipe III proliferaron los escritores que hicieron de la exaltación de la Monarquía española el núcleo de sus libros. En las obras de este grupo de pensadores dos ideas aparecen de forma recurrente. Por un lado, la identificación de España con el *nuevo pueblo elegido* por Dios que tenía, por tanto, una misión providencial. Por otro, la percepción de la monarquía de Felipe III como la culminación de la grandeza española.

Citaremos, en primer lugar, el libro de Gregorio López Madera (1562-1649): *Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, publicado en Valladolid en 1597 y cuya segunda edición, ampliada por el autor, salió a la luz en 1625[2].

La obra tiene como objetivo poner de relieve la incomparable superioridad de la Monarquía hispana. La motivación de la obra es el problema de las precedencias. En concreto, la prioridad de la Monarquía española en el concierto internacional, particularmente respecto de Francia, y, por tanto, el derecho de que sus representantes precediesen a cualquier otro en las reuniones que se llevasen a cabo entre diferentes países.

López Madera ofrece diferentes argumentos a favor de la preeminencia española, que serán retomados por autores posteriores como Juan de la Puente o Juan de Salazar. Así, por ejemplo, destaca la "antigüedad del reino de España", que presenta con identidad propia desde el principio de la historia. En este punto recoge la leyenda que hacía de Tubal, hijo de Jafet y nieto de Noé, el

---

2 Seguiremos la edición de J.L. BERMEJO CABRERO, publicada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

“primer rey y poblador de España”. Elabora una sorprendente relación de los reyes de España desde Hércules el Egipcio, Hispalo, Hispán, Héspero… El capítulo más extenso de la obra de López Madera es el que se refiere a la religión. En él afirma que la fe cristiana se extendió en España antes que en cualquier otro territorio. Defiende el autor la venida de Santiago a la Península y también las de San Pablo y San Pedro, aunque esta la da por más dudosa.

La caracterización de España como primera defensora y propagadora de la fe puede considerarse, para López Madera, la más alta gloria y un firme argumento para defender su precedencia respecto de cualquier otro Estado. De ahí que el autor ponga particular interés en demostrar que la fe católica llegó mucho después a Francia.

Otro rasgo de la superioridad hispana es el empeño de sus gobernantes en que sus reinos “hayan quedado y conservádose todos limpios y católicos” (p. 93). El mejor ejemplo de ello es la expulsión de los judíos y la persecución de los falsos convertidos. Por último, la fidelidad de los reyes españoles a la Iglesia romana y a la Sede Apostólica, apoya la prioridad de la Corona española.

Continúa nuestro autor su panegírico exaltando la fortaleza y el valor de reyes y capitanes, la dignidad de los súbditos, la riqueza y enorme extensión de los territorios que componen el mayor imperio que nunca haya existido. El tono exagerado llega a la desmesura cuando afirma que fueron los españoles los que fundaron Roma o Troya y poblaron y colonizaron Francia, Inglaterra, Irlanda o Escocia. La desmesura roza el delirio cuando López Madera se empeña en demostrar que el castellano es una lengua antiquísima que no deriva del latín.

En esta breve presentación de la obra de López Madera quedan recogidos gran parte de los elementos utilizados por quienes hicieron de la exaltación de la Monarquía y reino de España el objetivo primordial de su labor propagandística.

Un libro particularmente elogioso del gobierno de Felipe III es el que publicó, en 1602, Tomás Fernández de Medrano y Sandoval, secretario de los duques de Saboya: *República Mixta* [3]. La obra está dedicada al duque de Lerma. De nuevo la religión aparece como el eje vertebrador de la sociedad y, al mismo tiempo, como la garantía para asegurar un futuro próspero. De ahí que Tomás Fernández comience su libro destacando la importancia de que los reyes den ejemplo de religiosidad, para que también sus súbditos vivan la fe de forma sincera, ya que, es “este el verdadero camino de conservar, dilatar y estender los términos y confines de sus reinos y monarquías” (p. 17-18). Según la *República Mixta*, no cabe duda de que si el rey no se preocupa por mantener la ortodoxia católica en sus territorios, la impiedad llevará necesariamente a la

[3] En nuestras citas, seguiremos esta primera edición, aparecida en Madrid, en la Imprenta Real.

división y a la ruina del Estado.

Así, la principal virtud de Felipe III —a quien se compara con el rey Fernando *El Santo*: "mostrando en sus acciones ser prodigio milagroso de valor y santidad" (p. 43)— es su religiosidad y el empeño que ha puesto, como sus antecesores, en preservar

"*esta Monarquía intacta de las pestíferas sectas y religiones con que otras se han arruinado (...), desterrando la morisma y hebraísmo della, anteponiendo el servicio de Dios al bien privado*" (p. 65).

Termina el autor este primer libro destacando la importancia de la Inquisición y de que el rey la proteja. Esta conclusión pone de manifiesto cómo no pocos escritores políticos españoles de esta época asignaban a la Monarquía hispana la misión providencial de defender la fe católica. Misión suprema que daba sentido y orientación a su teoría del Estado.

El segundo libro, dedicado a la obediencia que se debe a los príncipes y magistrados, completa la visión providencialista del libro I. Tomás Fernández subraya la necesidad de que los súbditos obedezcan siempre a los gobernantes, incluso a los tiranos.

El último libro de la *República Mixta* se ocupa de la justicia y termina con una grandilocuente alabanza de la Monarquía hispana y de Felipe III [4].

Especial atención merece el libro del benedictino fray Juan de Salazar: *Política Española*. En él vemos expuesta de manera explícita y justificada la idea de España como *nuevo pueblo elegido*. Juan de Salazar fue procurador de su orden en Roma, allí escribió y publicó por primera vez, en 1608, la obra a la que nos referimos; en España, salió a la luz en 1619 [5].

Como en el caso de los dos libros que hemos citado anteriormente, el texto de Salazar es, ante todo, una apología de la Monarquía española y de quienes la han regentado. Nuestra monarquía, según la interpretación de Juan de Salazar, ha hecho realidad el ideal bíblico del rey.

4 "Si todos los sucesores fuesen tan excelentes en virtud como los primeros fundadores y tuviesen el cuidado que ellos tuvieron y el que tienen nuestros reyes, y más el presente, en las cosas del aumento y conservación de la religión católica, sus súbditos en la obediencia y reverencia que vemos, sus ministros en la buena administración de la justicia de que gozan, floreciendo la disciplina militar (…), no hay duda ninguna sino que Dios (a quien todo está sujeto) las conservaría, crecería y aumentaría, hasta el fin del mundo, como desta se ha de esperar, mientras desto no se apartare" (157-158). Para algunos historiadores del siglo XVII, la grandeza que alcanzó España tuvo su culminación en los días de Felipe III y será con Felipe IV cuando se producirá el derrumbe definitivo. Las historias del reinado de Felipe III redactadas por Matías de Novoa y Gonzalo de Céspedes y Meneses son, en este sentido, ejemplares. También Gil González Dávila escribió una elogiosa *Historia de Felipe III* y, más entusiasta todavía, fue la de Ana de Castro Egas: *Eternidad del Rey Felipe III. Discurso de su vida y santas costumbres*, publicada en 1629, donde el protagonista queda reflejado como prototipo de *buen rey*.

5 Seguiremos la edición que M. HERRERO GARCÍA hace de la publicación de 1619, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1945.

La historia muestra, según el benedictino, que Dios siempre ha tenido “especial asistencia” con España. La ocupación árabe de la península fue un castigo que Dios envió por los pecados del pueblo y de sus reyes. La posterior conquista desde Covadonga, que Salazar expone plagada de milagrosas batallas, algunas protagonizadas por Santiago y San Millán, también son la prueba de esa “singular providencia que siempre tuvo Dios de España” (p. 41).

Por su parte, los reyes de España han hecho de la religión católica “el fundamento y basa de tan alto edificio, los quicios y ejes sobre que se mueve esta máquina” (p. 53). Las referencias a la teoría del “impío Maquiavelo” se repiten en este punto. Salazar subraya que es el ateísmo la raíz de la llamada *razón de Estado* que dirige las acciones de los políticos que solo buscan el “provecho propio”. Frente a ellos, los reyes españoles siempre fueron conscientes de su dependencia de la divinidad y en Dios pusieron toda su confianza.

En la proposición cuarta —el libro de Salazar se compone de doce proposiciones y una conclusión — expone la imagen de España como *nuevo pueblo elegido* por Dios. Para ello describe el paralelismo que se ha dado entre la historia del pueblo de Israel y el de España. Se compara la esclavitud sufrida por los judíos bajo el dominio egipcio con “la tiránica servidumbre de los moros árabes y africanos” que se vivió en la península. Moisés, caudillo libertador de Israel, tiene como contrapartida a Don Pelayo, Sansón al Cid y los reyes David y Salomón a Carlos V y Felipe II respectivamente. En la conclusión del libro, Salazar completa este argumento con la interpretación de algunas profecías. En particular las contenidas en el capítulo VII del libro del profeta Daniel que confirmarían la identificación de España con el pueblo elegido.

Juan de Salazar interpreta con similar sentido otras profecías apócrifas (Abdías), o de autores más modernos (Nicolás Factor) o, incluso, los vaticinios de algunos herejes. En cualquier caso, todo muestra, a juicio de este autor “que la Monarquía española durará por muchos siglos y que será la última” (p. 199).

Ciertamente la identificación de España con el *nuevo pueblo elegido* no era una idea nueva que apareciese por vez primera en las páginas de la *Política Española* [6]. La novedad es la elaboración conceptual que Salazar lleva a cabo para justificar esta teoría. De este autor la tomarán escritores posteriores.

Es probable que, durante los años que Juan de Salazar residió en Roma como procurador de su orden —al menos, desde 1606 hasta 1610—, tuviese la oportunidad de conocer las teorías de Tomás

6 M. HERRERO GARCÍA, en su “Estudio Preliminar” a la obra de Salazar, da cuenta de dicha identificación en el soneto de Hernando de Acuña a Carlos V y en la oda de Hernando de Herrera a la victoria de Lepanto (*op. cit.*, pp. XLI-XLII).

Campanella, lo que pudo influir en su *Política Española.*

A lo largo de toda la obra del dominico calabrés, se mantiene la aspiración de alcanzar la unidad del género humano bajo un único poder: la Monarquía Universal. Si bien, la realización concreta de tal idea universalista sufrió cambios significativos en los escritos de Campanella. La primera formulación de su pensamiento político corresponde a la época en la que redactó *La Monarquía Hispánica*. Es este primer momento, Campanella reconoce la supremacía española e interpreta la Monarquía Universal como un sistema de poder en el que el primado político y espiritual estaría en manos del papa como cabeza de la religión. El monarca español sería el brazo armado secular siempre al servicio de la Santa Sede. Más tarde, durante los últimos años de su vida, coincidiendo con su estancia en Francia, Campanella sustituyó la Monarquía española por la francesa como instrumento para la realización de la unidad del género humano. En esta época redactó *La Monarquía de Francia* o *Monarquía de las Naciones.*

En la imagen que Campanella ofrece de la Monarquía de España en sus primeras obras le asigna una misión providencial de carácter universal: es el instrumento para la salvación de la humanidad, su tarea es conquistar el mundo para ponerlo a los pies del pontífice. Sin duda esta imagen debió de influir en Juan de Salazar pero, no nos parece exactamente la misma que su idea de España como *nuevo pueblo elegido.* Para Campanella, la Monarquía hispana es un instrumento útil por la extensión de su imperio y por su poderío militar, es decir, por la especial situación que su fortaleza le ofrece. Pero Salazar va más allá cuando identifica el pueblo español con el *nuevo pueblo elegido*. Sin duda el benedictino asignaba un protagonismo especial a España como pueblo que, desde sus orígenes, Dios cuidó providencialmente para una misión grandiosa. Campanella, por su parte, veía a España como mero instrumento circunstancial, de ahí que no le resultara difícil cambiar a España por Francia como mediadora para realizar la empresa universalista que proponía.

Hemos de subrayar que, en la *Política Española,* aparece una idea que cada vez será más enfatizada por los escritores políticos que defienden la religiosidad como principal virtud del rey: la imprescindible obediencia al papa de los monarcas. Si bien el necesario respeto a la jerarquía eclesiástica estaba presente de forma explícita en la mayoría de los autores anteriores, así lo vimos en Ribadeneyra o Mariana. En los inicios del siglo XVII ese respeto y acatamiento de la jerarquía se expresa en forma de sumisión y obediencia incondicional a la Sede Apostólica. Así, Salazar afirma que los reyes españoles, para evitar graves daños a la monarquía:

"*El remedio único de que, como tan cristianos y católicos príncipes, usan, es humillarse a los*

Pontífices y ceder en muchas de sus pretensiones" (p. 155).

La misma idea aparece en libro de Juan de la Puente, *De la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, publicado en 1612 [7]. Por cierto que el tono apologético de las obras que venimos citando alcanza el delirio en el libro de este dominico.
Juan de la Puente repite, en varios lugares de su obra, que el poder civil debe estar siempre bajo la autoridad eclesiástica. Así, en uno de los primeros capítulos afirma:

"*La suprema potestad temporal debe estar subordinada a la espiritual que reside en la cabeza de la Iglesia, como lo están la luna y las estrellas al sol, el mayor de los Planetas*" (Lib. I, p. 19).

La defensa de la autoridad pontificia es tan encendida que llega a decir:

"*Pretendió el Concilio de Basilea hacer mil portillos en la potestad del Papa y esto bastara para creer que asistió en él Satanás y no el Espíritu Santo, presidente de los sagrados Concilios*" (Lib. I, p. 79).

Afirmación tan desmedida que, en el ejemplar que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, un censor apuntó al margen: "ha de ser anatema este libro solo por traer esta razón, sin los muchos disparates de que la veo llena".
La misma propuesta de obediencia a la Santa Sede se encuentra en el discurso de Fernando Alvia de Castro: *Verdadera razón de estado. Discurso político* [8]. El núcleo de de este tratado es la crítica a las doctrinas de Maquiavelo y de sus seguidores *los políticos.*
Incluso el franciscano descalzo, fray Juan de Santa María, autor que se mostraba mucho más crítico que los anteriores con el reinado de Felipe III, también aconsejaba al rey que acatase sumisamente las directrices del papado. Fray Juan de Santa María publicó, en 1615, su *Tratado de República y Policía cristiana para reyes y príncipes y para los que en el gobierno tienen las veces* [9]. Ya en el primer capítulo, afirma: "es maldito de Dios el que no está sujeto al Romano Pontífice" (p. 7). Y en el capítulo siguiente, al tratar del significado de la palabra rey, asegura:

---

7 Tomaremos las referencias de esta edición de la Imprenta Real, Madrid.
8 P. CRAESBEECK. Lisboa, 1616.
9 Imprenta Real, Madrid. Seguiremos esta primera edición en nuestras citas.

"*su potestad se deriva de Dios como de causa primera, mediante la autoridad de la Iglesia y del sumo Pontífice, Vicario de Christo, como de causa segunda e instrumental, en cuyo poder están las llaves del terrenal y celestial Imperio*" (p. 15).

Es interesante que, para este franciscano, la mediación entre Dios y el rey no esté en la comunidad, como veíamos que defendían Vitoria, Soto o Mariana, sino en la Iglesia y, en concreto, en el papa. Ante todo, el gobernante piadoso ha de reverenciar al papa "procurando evitar las contiendas y disensiones con él" (p. 557). Las ventajas de esta forma de actuar se harán pronto evidentes pues, así lo demuestran las Sagradas Escrituras y la propia historia,

"*en los Reyes y Reynos que más obedientes han sido a los Romanos Pontífices, porque a la medida de su obediencia y respeto los ha Dios levantado y aventajado sobre los otros Reyes y Reynos del mundo; y, al contrario, los desobedientes han sido abatidos y desventurados*" (p. 558).

c) El pensamiento de Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617)

Abordaremos el pensamiento de ambos autores desde un tema concreto: la relación que, según ambos, se ha de establecer entre el poder civil y el eclesiástico.
Luis de Molina fue un pensador de especial trascendencia, a pesar de la escasa atención que han merecido sus teorías —a excepción de la que tiene que ver con la obra que desencadenó la famosa polémica sobre la gracia o controversia *De auxiliis*—. El texto fundamental de este autor respecto del tema que nos ocupa lleva por título *Los seis libros de la justicia y el derecho* [10]. Estos seis libros fueron publicados entre 1593 y 1600 y constituyen un amplio tratado al estilo de otros autores que en esa misma época escribieron sobre la Justicia y el Derecho [11], no siempre de forma tan sistemática como Luis de Molina.

[10] M. FRAGA IRIBARNE tradujo el primer volúmen de la obra de Molina, Imprenta de José Luis Cosano, Madrid, 1941. Este primer volúmen incluye el primer Tratado y las cuarenta primeras Disputaciones del segundo. Seguiremos esta edición.

[11] Abundan en la segunda mitad del XVI y primeras décadas del XVII los tratados escritos por teólogos moralistas que, generalmente partiendo del comentario a la segunda parte de la *Suma Teológica* (II-II) de Tomás de Aquino, constituyen verdaderos tratados originales de derecho. Son estas obras uno de los frutos más originales de nuestra escolástica que nada tenían que ver con la decadente escolástica propia del siglo XV. Domingo de Soto y Francisco de Vitoria abrieron el camino que otros muchos autores continuaron (Pedro de Aragón, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Diego Ruiz de Montoya, Domingo Báñez, el propio Luis de Molina…). Desde la teología ahondarán estos autores en cuestiones jurídicas que llevaron a la creación de nuevos campos como el Derecho Internacional, el Derecho de Gentes o el Derecho Penal.

En su obra el jesuita comienza por delimitar, en el primer Tratado, el campo de la justicia y el derecho, las distintas acepciones que ambos pueden tener y los tipos en los que se dividen. Será el segundo Tratado el que centre nuestra atención pues en él se ocupa, entre otras variadísimas cuestiones —incluido un capítulo sobre "Si los palomares son lícitos"— de las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico [12].

Parte Luis de Molina de la distinción de ambos poderes en función del fin al que están encaminados cada uno de ellos. El poder civil tiene un fin natural y el eclesiástico sobrenatural. Dada la mayor importancia de lo sobrenatural, el poder eclesiástico estará, necesariamente por encima del temporal. También el origen de ambos poderes es diferente, el poder eclesiástico tiene su origen en el Derecho divino, ya que se funda en la autoridad de Cristo y en el legado que de ella hizo a la Iglesia y, en particular, a Pedro y sus sucesores. Por el contrario, el poder civil "es de Derecho humano, constituido por la misma República y por ella conferido al Príncipe" (Tratado II, D. XXI, p. 370).

En este punto Luis de Molina, como después Suárez, sigue la interpretación aristotélico-tomista del origen de la sociedad. El hombre es por naturaleza un ser social y la necesidad de vivir en comunidad lleva a la formación del Estado. Ahora bien, el poder en ese estado, como toda autoridad legítima, procede de Dios, creador de la naturaleza, quien lo otorga a la propia comunidad, es esta la que para el bien común decide, libremente, transferir al Estado dicho poder para evitar que cada individuo tome la justicia por su mano. Como toda la comunidad no puede ejercer el poder, lo encomienda a uno o varios de sus componentes, dando lugar a los distintos regímenes políticos. Pero lo que ahora nos importa es que, según Molina —que en este punto recoge las ideas de Vitoria y Soto— ningún gobernante recibe su autoridad directamente de la divinidad, solo el pueblo tiene tal autoridad y, por tanto, únicamente la voluntaria aceptación de la comunidad legitima a sus gobernantes. Sin duda esta teoría suponía una importante contradicción a las ideas absolutistas en clara expansión en esta época.

Queda patente la diferencia con el poder eclesiástico, ya que el poder del Papa no es constituido por la Iglesia ni esta puede variarlo, pues le fue concedido por Cristo, pero el poder político es constituido por la comunidad. De manera que "*puede la República resistirle [al gobernante) si comete alguna injusticia contra ella o excede los límites del poder que le ha sido conferido*" (T.II, D. XXVI, p. 403).

---

12 Haré referencia especialmente a las disputaciones 21-31 de ese Tratado II. En el resto de la obra se ocupa Molina de múltiples cuestiones de Derecho Penal, Tributario, Procesal…

Ahora bien, de la misma forma que el poder de Cristo no fue sólo espiritual mientras vivió en la tierra, sino que también tuvo "*una potestad extensísima en lo temporal (...) pudo cambiar los Reyes y disponer todo lo demás de este mundo según conviniera al fin sobrenatural de la Iglesia (...) el Sumo Pontífice tiene pleno poder en lo temporal sobre los miembros de la Iglesia, siempre que fuere necesario para el fin sobrenatural*" (D. XXVIII, p. 417).

En la Disputación XXIX, Luis de Molina expone en un párrafo la llamada *teoría del poder indirecto*. Recurro a sus expresivas palabras para exponer dicha teoría:

"*El poder espiritual que tiene el Sumo Pontífice para el fin sobrenatural lleva consigo un poder supremo y amplísimo de jurisdicción temporal sobre todos los Príncipes y demás miembros de la Iglesia; y precisamente tanto cuanto lo exija el fin sobrenatural a que se ordena el poder espiritual. De tal modo, que si lo exige el fin sobrenatural, puede el Sumo Pontífice deponer a los Reyes y privarles de sus reinos. Puede también decidir entre ellos sobre cuestiones temporales, anular sus leyes y, en general, ejecutar entre los cristianos todo lo que sea necesario para el fin sobrenatural y la salud espiritual común; no de cualquier modo, sino cuando fuesen juzgados tales, en virtud de prudente arbitrio. Y esto no sólo obligando a ello por medio de censuras, sino también de penas externas y la fuerza de las armas, como podría hacerlo cualquier Príncipe seglar, aunque es mucho más conveniente que el Sumo Pontífice haga esto no por sí mismo, sino por medio de los Príncipes cristianos. En este sentido, rectamente se dice que el Papa tiene las dos espadas; es decir, el sumo poder espiritual y el temporal. Debe observarse, sin embargo, que este poder temporal que tiene el Sumo Pontífice es realmente espiritual en cuanto al fin; ya que no se ordena a las cosas temporales, sino a las espirituales. Por ello no debe llamarse poder laico, sino eclesiástico, aunque de jurisdicción temporal, para distinguirla del poder meramente espiritual a que está anejo*" (p. 440).

Roberto Bellarmino y Francisco Suárez no tuvieron que cambiar mucho esta formulación de la teoría del poder indirecto del Papa en los asuntos civiles. Sí es cierto que concretaron y ampliaron dicha teoría, sobre todo en el curso de algunas de las disputas que mantuvieron con los defensores del absolutismo monárquico.

Aunque el tema aparece en otras obras, Suárez se ocupará de él con especial amplitud en dos

tratados que escribió en los últimos años de su vida: *De Legibus*[13], publicado en 1612 y *Defensio fidei*[14], que apareció en 1613.

Suárez repite los argumentos de Molina a la hora de explicar el origen del Estado y la naturaleza de la autoridad —recordemos: autoridad que procede de Dios y que radica, en primer lugar, en el pueblo—. Pero se detiene algo más al describir la existencia de dos comunidades diferentes, la comunidad civil que tiene como fin el bien común y la comunidad eclesiástica cuyo fin es la felicidad sobrenatural. Cada una está dirigida por un poder diferente, la primera el poder temporal y la segunda el poder espiritual. Ambas potestades deben estar armoniosamente integradas para alcanzar el fin superior: la salvación. Ahora bien la potestad espiritual es muy superior a la temporal. Esta superioridad implica necesariamente la subordinación de la autoridad civil a la eclesiástica. Suárez insistirá en una imagen que otros autores anteriores a él emplearon: la sociedad civil es como el cuerpo de una persona y la Iglesia como el alma, obviamente esta debe dirigir a aquel como entidad superior y más perfecta:

"*Así como el hombre no estaría bien compuesto si el cuerpo no estuviese subordinado al alma, tampoco la Iglesia estaría bien fundada si el poder temporal no estuviera sometido al espiritual*" (*De Legibus,* IV, cap. 9, n. 3).

Como Molina, también Suárez emplea el argumento de la prioridad de los fines:

"*o la potestad espiritual está sometida a la temporal o viceversa. Lo primero no se puede decir ni pensar según la recta razón, porque todas las cosas temporales deben subordinarse al fin espiritual (...), pues, las potestades se subordinan según los fines*" (*Defensio Fidei,* Lib. III, cap. 22, n. 7).

Es probable que sea precisamente en la última obra citada, *Defensio Fidei,* donde Suárez expresa más clara y enérgicamente la subordinación del Estado respecto de la Iglesia. Para entender el por qué debemos conocer la razón que motivó la composición de dicho libro.

---

13 F. SUAREZ, *De Legibus ac Deo legislatore*. Centro Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971-1981. 8 vols. Edición de L. Pereña.

14 El título completo es: *Defensa de la fe católica contra los errores de la secta anglicana. Con una respuesta a la apología del juramento de fidelidad y a la carta a los príncipes cristianos del serenísimo rey de Inglaterra Jacobo.* Hay una traducción de la obra completa en el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. El Libro VI ha sido editado con una extensa introducción por L. PEREÑA en el Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1978.

Jacobo I, rey de Escocia y originariamente católico, accedió al trono de Inglaterra después de Isabel I. En 1606, tras el atentado frustrado que sufrió fruto de la llamada "Conjuración de la Pólvora", impuso a sus súbditos católicos un especial juramento de fidelidad. En dicho juramento se exigía expresamente que se reconociera que sobre el rey de Inglaterra el Papa no tenía autoridad para deponerle ni para permitir a sus súbditos que se levantaran en armas. Se prometía fidelidad al rey a pesar de las posibles excomuniones que el Papa pudiera pronunciar y se declaraba herejía defender la opinión de que los príncipes excomulgados podrían ser depuestos y asesinados por sus súbditos. El católico que rechazara el juramento se expondría a prisión perpetua y confiscación de bienes.

Gran parte del clero y de los fieles ingleses firmó el juramento, pero el 22 de septiembre de 1606, Paulo V escribió un breve en el que declaraba que el juramento se oponía frontalmente a la fe cristiana. A partir de ese momento se inicia una polémica que fue ampliando sus fronteras. Jacobo I escribió una *Apología en defensa del juramento de fidelidad*. El cardenal Bellarmino escribió la réplica católica. Poco después fueron implicándose en la disputa otros teólogos.

En 1610, Francisco Suárez fue invitado por Paulo V a participar en la polémica, tres años después dedicaba al mismo Papa su *Defensio Fidei*, una obra en la que se proponía demostrar la superioridad del Papa sobre los príncipes cristianos. La primera razón que el jesuita esgrime es que los príncipes cristianos están sometidos al pontífice como cualquier otro fiel, pero también le están sometidos en cuanto reyes, es decir, el Papa puede dirigir, exigir o impedir actuaciones del poder político.

Suárez subraya que el Papa no tiene dos poderes (espiritual y temporal) sino uno sólo que se refiere directamente a lo espiritual e indirectamente a lo temporal.

Ahora bien, una cuestión importante es ¿Cuándo estaría justificada una intervención del Papa en asuntos civiles?

Según el cardenal Bellarmino sólo *en caso de necesidad*, cuando estuviera en peligro la salvación de las almas confiadas al cuidado pastoral del Papa. Suárez, por el contrario, considera que el Papa puede actuar no solo por necesidad sino también por mera conveniencia. Así, el Papa podrá corregir, derogar o promulgar leyes en cuanto que lo considere conveniente para el bien espiritual de sus fieles. Es clara la tendencia de Suárez a aumentar sensiblemente el poder papal: muy pocas cosas quedarán fuera de la jurisdicción eclesiástica si la mera conveniencia, subjetivamente considerada por el pontífice de turno, justifica su intervención. Pero, además, el Papa puede imponer no sólo penas espirituales sino también temporales, incluso puede llegar a destituir a los reyes. La razón es que la autoridad del Papa no es meramente orientadora, sino también jurídica. Es

decir, no se limita a aconsejar, no es sólo una autoridad moral, sino que puede recurrir a la fuerza y puede llegar a deponer al gobernante rebelde.

En el libro VI de la *Defensio Fidei*, Suárez se ocupa expresamente del juramento de fidelidad propuesto por Jacobo I y subraya que en él se abjura de la suprema potestad espiritual del Pontífice y se exige mucho más que obediencia civil. Ya que, al declarar que el Papa no tiene potestad para deponer al rey se afirma que éste no tiene superior en la tierra.

El capítulo IV lo dedica Suárez al tiranicidio. En primer lugar distingue entre dos tipos de tiranos: el usurpador y el legítimo soberano que reina tiránicamente, es decir, gobierna buscando su propio beneficio y despreciando el bien común. En el primer caso, si el usurpador actúa con injusticia manifiesta y la sociedad no se opone al tiranicidio y no hay forma de recurrir a un superior que lo juzgue, cualquiera puede darle muerte. Pero al legítimo soberano no lo puede matar cualquiera, ni siquiera la comunidad, a menos que medie una decisión pública, un proceso y una sentencia judicial. En suma, Suárez apunta que ningún rey puede ser muerto por autoridad privada, sino que es necesario que antes sea depuesto. Ahora bien ¿quién puede dictar sentencia de privación del trono contra un rey? Sólo se ofrecen dos posibilidades: o la propia comunidad o el Sumo Pontífice. En el primer caso la comunidad puede deponerlo en su propia defensa, para su conservación "actuando como un todo por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores" (Lib. VI, cap. IV, 15). Cuando el Estado se juega su supervivencia puede revocar el pacto por el que la comunidad transfirió su poder al rey.

En el segundo caso, "*en el Sumo Pontífice se da ese poder como en un superior que posee jurisdicción para corregir a los reyes –incluso soberanos—como a súbditos suyos*" (Lib. VI, cap. IV, 16). Es muy significativo que Suárez subraye que, aunque la comunidad tiene esa capacidad de deponer al tirano: "*sin embargo, los reinos cristianos tienen en este aspecto una cierta dependencia y subordinación al Sumo Pontífice*". Primero porque éste puede ordenar a un reino que no destituya a su rey por los peligros que entrañan las revueltas populares y, además, porque el Papa no sólo tiene el poder de dar su consentimiento a una decisión previa de la comunidad. También puede ordenar que destituya a su rey si lo juzga necesario para el fin espiritual, sobre todo para evitar herejías y cismas.

Una vez dada la sentencia de deposición, el tirano puede ser muerto si de otra forma no renuncia a su reino o si la sentencia dada incluyera tal pena.

No nos detendremos en otros contenidos de la *Defensio Fidei*. Con lo dicho hasta ahora podemos entender que la reacción contra la obra de Suárez no se hiciera esperar. Las tesis del jesuita eran

inaceptables para quienes veían en ellas una limitación del poder absoluto del monarca. Por otro lado, su posición respecto del tiranicidio, aunque no suponía una novedad respecto de las mantenidas por algunos autores medievales, avivaba el miedo al regicidio que tanto obsesionaba a Jacobo I.

Las reacciones más abiertamente opuestas al libro de Suárez se dieron en Inglaterra y Francia. El Parlamento francés condenó la obra por atentar contra la independencia de la Corona y por contener proposiciones subversivas contra el poder soberano de los reyes. El 27 de junio de 1614, la *Defensio Fidei* fue quemada en el patio del Parlamento.

¿Cuál fue la reacción de Felipe III? El 4 de septiembre de 1613, poco después de recibir el libro de Suárez escribía al jesuita:

"*De parte vuestra se me ha enviado el libro que publicasteis en respuesta al del Rey de Inglaterra; en el cual con tanta ciencia defendéis la puridad y libertad de nuestra Santa Fe católica y la autoridad de la Iglesia romana, que os lo estimo mucho, y os quedo agradecido por ello; y podéis tener por bien empleado el tiempo y trabajo que pusisteis en esta obra, de que se pueden esperar muy buenos efectos para la causa de Dios*"[15].

Antes de terminar quisiera hacer unas breves reflexiones acerca de esta teoría del poder indirecto del Papa. Toda ella descansa en la distinción de dos espacios o dos sociedades: la civil y la eclesiástica que son expresión de la separación tomista-medieval entre lo natural y lo sobrenatural. El cristianismo nunca dudó de la supremacía de lo sobrenatural, es decir, de la supremacía del ámbito de la gracia. A pesar de que Suárez postule la necesaria separación que debe darse entre el poder civil y el eclesiástico, el núcleo de su teoría le lleva a negar la autonomía del poder civil. Evidentemente desde la teoría del poder indirecto no se puede postular el absolutismo regio, el rey ha de estar sometido al Papa.

Es lógico que cuantos autores defendieron esta doctrina se apoyen en dos ideas. La primera es el populismo democrático de carácter cristiano: el origen del poder está en Dios, que lo concede directamente a la comunidad, la cual lo otorga libremente al gobernante. Por el contrario quienes defendían el poder absoluto del rey, consideraban que Dios se lo había otorgado directamente, por tanto, su autoridad era indiscutible. Por otro lado, el segundo pilar de esta teoría es el reconocimiento de una única autoridad máxima de origen divino: la autoridad Papal.

[15] R. DE SCORRAILLE, *El padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, 2 vols., Barcelona, 1917, vol. II, p. 178.

Parece evidente que esta teoría del poder indirecto no es más que una versión elaborada de la teocracia medieval. Por mucho que Molina, Bellarmino o Suárez insistan en que el poder del Pontífice no es temporal sino espiritual y que puede aplicarse en otra jurisdicción que no le es propia por naturaleza solo indirectamente, el resultado final es el mismo que en el pensamiento teocrático: la máxima autoridad reside en el Papado.

En la doctrina de Suárez el Papado es la cúspide del poder. En este sentido creo que es injustificable presentar a este autor, como se ha hecho a veces, como un teórico de la democracia. Si Suárez hace residir el poder, en primera instancia, en el pueblo y no en el rey es para justificar su subordinación al Papado, no para reclamar la independencia y autonomía de dicho pueblo. Incluso en temas tan importantes como la deposición de un rey, Suárez afirma que el pueblo está subordinado a la decisión que el Papa tome.

Considero la teoría del poder indirecto del Papa como una defensa sutil del teocratismo construida en una época donde difícilmente sería aceptable la versión medieval de dicha doctrina. Las monarquías absolutas propias de la época intentaban eludir las tendencias imperialistas de la Santa Sede y esta presentaba su teoría teocrática de manera menos transparente que en siglos anteriores.

Por otra parte, es muy significativo que en los dos países donde más violentamente se reaccionó contra las tesis de Suárez: Inglaterra y Francia, sea donde antes triunfaron las nuevas formas de gobierno parlamentarias. La aparición del Estado moderno exige la liberación del Papado-Divinidad como última referencia del poder. En España, por el contrario, se tardará muchos años en superar esa visión teocrática del Estado de la que Suárez fue uno de sus teóricos más agudos.

En suma, la historia parece demostrar que al pueblo le resulta más fácil destronar a un rey absoluto, y con él el derecho divino que lo apoya, que eliminar el supremo poder divino fuera de la Corona. La Corona es accesible y con ella caen sus legitimaciones, en cambio, la divinidad pontificia es inalcanzable, con ella el poder queda mucho más alejado del pueblo.